Originalveröffentlichung in: Guksch, Heike; Polz, Daniel (Hg.), Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens. Rainer Stadelmann gewidmet, Mainz 1998, S. 235-245

Der Ort des Toten

Bemerkungen zu einem verbreiteten Totenopferspruch

JAN ASSMANN

In J. W. GOETHEs *Wahlverwandtschaften* gibt es eine Debatte um den Ort des Toten. Charlotte, man erinnert sich, hatte den alten Friedhof an der Kirche einebnen und mit Klee besäen, die steinernen Grabdenkmale aber an der Kirchenwand aufstellen lassen. Diese Neuerung traf auf erheblichen Widerstand, "denn die wohlerhaltenen Monumente zeigen zwar an, wer begraben sei, aber nicht wo er begraben sei, und auf das Wo komme es eigentlich an, wie viele behaupteten". Schmerz und Trauer wollen sich mit Zeichen nicht abspeisen lassen; sie klammern sich an die Sache selbst, die sterblichen Überreste, den Grabhügel, der sie bedeckt. Wer könnte "das schmerzlich süße Gefühl entbehren, ihren Geliebten ein Totenopfer zu bringen, die tröstliche Hoffnung, dereinst unmittelbar neben ihnen zu ruhen"? Charlotte hält diesem "eigensinnigen starren Fortsetzen unserer Persönlichkeiten, Anhänglichkeiten und Lebensverhältnisse" das "reine Gefühl einer endlichen allgemeinen Gleichheit" entgegen[1].

Es erscheint aufschlußreich, diese Frage an das alte Ägypten zu richten. Keine Kultur scheint im "eigensinnig starren" Wunsch nach "Fortsetzen unserer Persönlichkeiten" jemals so weit gegangen zu sein wie das alte Ägypten. Nirgends spielte das Opfer, die Ausgestaltung des Ortes, die Bindung an die mumifizierten Überreste, die Vorstellung eines Wohnens im Grabe, eine so zentrale Rolle. Andererseits ging aber auch keine Kultur so weit in der entgegengesetzten Richtung, in der Ersetzung oder Ergänzung der sterblichen Überreste durch unvergängliche Denkmäler, in der Repräsentation der "Sache selbst" durch Symbole und Zeichen wie etwa durch Errichtung von Kenotaphen. Sogar der Gedanke, daß man sich in einem literarischen Werk weit wirkungsvoller verewigen könne als im steinernen Grabmonument wurde offenbar zuerst in Ägypten gedacht[2]. Ägypten ist ebenso eine Kultur der symbolischen Repräsentation wie der stofflichen Präsenz. Gibt es eine massivere Präsenz und eine unfraglichere Form der Verortung als den mumifizierten Leichnam im monumentalen ägyptischen Grab? Der ägyptische Totenkult jedenfalls, so sollte man meinen, wußte, an wen und wohin er sich zu wenden hatte.

Die Sprüche an Tote, die aus dem alten Ägypten zu Tausenden erhalten sind und die von den Ägyptern unter der allgemeinen Gattungsbezeichnung *sȝḫw* zusammengefaßt wurden (von uns behelfsweise mit "Verklärungen" übersetzt), bestätigen diese Vorstellung von einer Präsenz der Toten im Rahmen der kultischen Kommunikation, denn sie fügen geradezu regelmäßig dem Namen des/der Verstorbenen das Demonstrativpronomen *pn/tn* "dieser, diese" an, womit man im Ägyptischen auf etwas im Rahmen der Sprechsituation Gegenwärtiges verweist. Sprüche, die sich an einen als abwesend gedachten Adressaten wenden, zu dem sie einen Kontakt zu allererst herstellen müssen, sind eine große Ausnahme. Einen dieser Sprüche will ich hier in gebotener Kürze vorstellen. Es han-

[1] J. W. GOETHE, *Die Wahlverwandtschaften*, II. Teil, Erstes Kapitel.

[2] *pChester Beatty* IV vso, 2.5 ff., vgl. H. TE VELDE, in: *Visible Religion* I, Leiden 1982, 135–53, bes. 143 f. Vgl. VERF., in: *Schrift und Gedächtnis, Archäologie der literarischen Kommunikation* I, München 1983, 64–93.

delt sich um einen Text von offenbar zentraler Bedeutung und weiter Verbreitung, der davon ausgeht, daß der Tote aus unbekannten Fernen zum Opfermahl herbeigerufen werden muß. Hier wird er keineswegs als im Grabe gegenwärtig und ansprechbar vorgestellt. Wo immer er auch sein mag, ob im Himmel, in der Unterwelt oder auf Erden, er ist nicht dort, wo ihm das Opfer dargebracht wird, und muß beschworen werden, sich – aus welchen verborgenen Fernen auch immer – zur Entgegennahme des Opfers einzufinden. J. C. GOYON[3], J. J. CLÈRE[4] und D. SILVERMAN[5] haben den Spruch und einige seiner zahlreichen Varianten kurz behandelt, ohne jedoch das ganze Ausmaß der Verbreitung, noch die überragende Bedeutung dieses Opferspruchs in den Blick bekommen zu haben[6].

Der Spruch ist schon in den Sargtexten in zwei verschiedenen Fassungen belegt, die ich als *A* und *B* unterscheide[7]. Fassung *A* wird durch Spruch 902 vertreten (*A1*), Fassung *B* durch Spruch 834 (*B1*)[8]. Vollständigere Versionen beider Fassungen finden sich in thebanischen Gräbern der 18. Dynastie. Fassung *A* steht im thebanischen Grab des Wesirs Rechmire (Thutmosis III./Amenophis II.) in Verbindung mit einer Reihe anderer Sprüche zum Totenopfer (*A2*). Aus dieser Fassung ergibt sich auch klar der kultische Kontext. Es handelt sich um einen Spruch zum Ritus *zꜣṭ*, der das Totenopferritual einleitet und in einem reinigenden Wasserguß auf die Opferplatte und die Hände des Totenopferpriesters besteht. Eine weitere Variante von Fassung *A* findet sich zusammen mit anderen Sprüchen zum Totenopfer auf dem Altar (Opferplatte mit Ständer) des Mundschenks *Tꜣwj* aus der frühen 19. Dynastie (*A3*)[9]. Fassung *B* steht im verborgenen Grab des Senenmut im Rahmen einer Totenliturgie, die in meiner vorläufigen Zählung als Nr. 7 geführt wird (*B2*)[10]. Eine Variante von *B* kommt im Ritual für Amenophis I. vor (*B3*)[11]. Zu dieser Fassung gehört auch ein Opferspruch an Sokar aus Abydos (*B4*)[12]. Von *B3* sind einige interessante Kurzfassungen abhängig, eine im Papyrus Greenfield (21. Dynastie) (*B5*)[13], eine im spätzeitlichen Papyrus BM 10209, I, 13–18 (*B6*)[14], die Apisstele Nr. 83 im Louvre (*B7*)[15], die Situla im BM Inv. 38214 (*B8*)[16] sowie ein Spruch zum Sokarfest im Edfutempel (*B9*)[17]. Der Spruch gehört in beiden Fassungen zum Totenkult, zu dem im weiteren Sinne auch das Ritual für den vergöttlichten König Amenophis I. und die Liturgien des Sokarfestes zu

[3] J. C. GOYON, in: *BIFAO* 78, 1978, 415–438.

[4] J. J. CLÈRE, in: *Bulletin du Centenaire*, Suppl. *BIFAO* 81, 1981, 213–234, bes. 226 ff.

[5] Vortrag auf dem Internationalen Ägyptologenkongreß Grenoble 1979.

[6] Dieser Beitrag zu Ehren RAINER STADELMANNS ist eine Probe aus der kommentierten Edition von Totenliturgien, die ich seit Jahrzehnten und seit 1994 im Rahmen eines von der DFG geförderten Projekts vorbereite, zusammen mit M. BOMMAS und unter Mitwirkung von A. KUCHAREK und N. MOELLER. Ihnen sei für ihre Unterstützung, von der auch dieser Beitrag profitiert, herzlich gedankt.

[7] Dazu kommt als eine dritte Fassung CT [842].

[8] Sq2C, Zeilen 91–102. *B1* ist eine Kurzfassung von *B*, die den Zeilen 20–30 von *B2* entspricht.

[9] CLÈRE, *op. cit.*, 226 ff.

[10] s. hierzu meinen Beitrag in: S. I. GROLL (ed.), *Studies in Egyptology* (*Fs M. Lichtheim*), Jerusalem 1990, 1–45, hier: 22 f.

[11] pTurin XVII, 15 ff., ed. E. BACCHI, in: *Pubblicazioni del R. Museo di Torino* VI, Turin 1942, *38–*39; GOYON, *op. cit.*, "C", "CB". Entspricht den Zeilen 2–6, 20–30 von *B2*.

[12] MARIETTE, *Abydos* I, Taf. 90a. Entspricht mit vielen Abweichungen und Umstellungen den Zeilen 1–3, 8–9, 4–7, 20–30 von *B2*.

[13] *pGreenfield*, Taf. xlii. 3, 12 ff.; GOYON, *op. cit.*, "G". Entspricht *B2*, Zeilen 1–3, 24–30, 7.

[14] GOYON, *op. cit.*, "N". Entspricht weitgehend *B5* und *B2*, Zeilen 1–3, 24–30,7.

[15] ed. M. MALININE, G. POSENER, J. VERCOUTTER, *Catalogue des stèles du Sérapeum de Memphis I (Texte)*, Paris 1968, 34, Nr. 34; GOYON, *op. cit.*, 419 ff., "S". Entspricht *B2*, Zeilen 2–3, 24–26.

[16] Nach eigener Abschrift. Entspricht *B2*, 2–3.

[17] *Edfou* V, 65(8)–67(7), s. GOYON, *op. cit.*, 415–438.

rechnen sind. Der Bezug zum *zꜣṯ*-Ritus ist nur für Fassung *A* eindeutig, während Fassung *B* sich auf die dargebrachten Opfergaben, Brot und Bier, bezieht. In beiden Fassungen handelt es sich aber eindeutig um den das Opferritual eröffnenden Spruch, der den Toten zum Empfang des bereiteten Opfermahles herbeirufen soll[18]. Die verschiedenen Varianten hier *in extenso* auszubreiten und zu vergleichen, reicht der zur Verfügung stehende Platz nicht aus. Hierfür sei auf die in Vorbereitung befindliche Edition ägyptischer Totenliturgien verwiesen.

	Fassung *A* (*A2*) TT 100[19]		Fassung *B* (*B2*) Senenmut TT 353, §29[20]
	Titel Spruch, den Verklärten herbeizubringen. Veranlassen, daß er sich an seinen Opferspeisen befriedigt[21].		
	Zu sprechen. Es werden gewaschen, es werden ausgestreckt die Arme. Ausgegossen wird der Wasserguß.		(ein Ausruf)[22]
1	Osiris N,	1	Oh, Osiris N,
2	Bist du im Himmel?	2	Bist du im Himmel,
3	Bist du in der Erde?	2a	in der Erde?
4	Komm, tritt hervor,	3a	komm, komm
5	indem du *bꜣ* und verklärt bist,	3b	als Ach!
6	indem du mächtig und gerüstet bist.		
7	Mögen deine Beine dich herbeibringen,	4	Mögen deine Beine dich herbeibringen,
8a	damit du dieses dein Haus siehst,	5a	mögest du dieses dein Haus sehen,
8b	das dir Seschat gebaut hat	5b	das dir Seschat gebaut hat

18 Eine ganz unabhängige Fassung scheint CT [842] vertreten zu haben. Der Spruch ist leider zu zerstört, um ihm einen zusammenhängenden Text abzugewinnen.

19 DAVIES, *Rekh-mi-Re*, Taf. 96.

20 P. DORMAN, *The Tombs of Senenmut*, New York 1991, 110 f., Taf. 79.

21 "Den Ach herbeibringen": so auch *B3*: *jn.t ꜣẖ r šbw* "den Verklärten zur Speisung bringen". *jnj* kommt auch im Text vor: "mögen deine Beine dich bringen" (*A*, Vers 7; *B*, Vers 4), "bring dich herbei" (*B*, Vers 11). Der Angerufene wird als abwesend vorgestellt und muß zum Empfang der Opfergaben herbeigerufen werden.

22 Diese den Wasserguß begleitenden Formeln lauten in der Fassung CT [902]:
(d) jꜥ ꜥ ḏꜣm ꜥ
(f) jhꜣ rwtj [...]
Vgl. *CT* I, 272[63]:

zꜣṯ zꜣṯw hꜣ rwrwtj	Ausgegossen wird der Wasserguß, die Tänzer (?) steigen herab (?)
ḏꜣm ꜥwj jꜥb jꜥbjj	die Arme rühren sich, gereinigt wird der Gereinigte (?)

PT § 2263d (FAULKNER, *Pyr.* Suppl., 79, § 2263d):

zꜣṯ zꜣṯ	Wasserguß, Wasserguß!
rwt rwt	Zurück, zurück!
jgr jgr	Schweig, schweig!

9a	und auf dessen Mauern Chnum	6a	und auf dessen Mauern Thot
9b	sich für dich aufgestellt hat[23].	6b	sich für dich aufgestellt hat,
		7a	zu diesem deinem Brot, diesem deinem Bier, das ich dir bereitet habe!
		8	Bist du im Süden, Norden,
		9	Westen, Osten?
		10	Komm, Herr der Verklärtheit(?), bringe dich herbei[24],
		15	O Osiris N hier, komm,
		16	Ich tue dieses für dich,
		17	was Horus getan hat für seinen Vater Osiris.
		18	O Osiris N hier,
		19	ich bin gekommen, dich zu suchen.
vgl. 2		20	Bist du im Himmel?
		21	Dann soll dir deine Mutter Nut die Türflügel des 'Kühlen' öffnen.
vgl. 3		22	Bist du in der Erde?
		23	Dann soll dir dein Vater Geb seine Türen öffnen.
		24	Bist du in den südlichen oder nördlichen,
		25	westlichen oder östlichen Stätten?
		26	Dann mögest du in Frieden kommen,
		27	mögest du Macht haben über deinen *ḏt*-Leib.
10	Die Türflügel des Myrrhenkastens mögen sich dir auftun[25],	28a	Die Türflügel des Lichtlands sollen sich öffnen

[23] CT [902]:
ꜥḥꜥ.n H̱nmw ḥr qnbwt=f auf dessen Ecken Chnum sich aufgestellt hat.
A. DE BUCK verweist auf *CT* V, 2b–c:
pr=j pw qd.n Sšꜣt (var. *Ptḥ*)
ḥms.n H̱nmw ḥr znbwt=f
Bei *Ṯꜣwj* lautet Vers 9:
sꜥḥꜥ.n n=k H̱nmw ḥr [znbwt=f] und das dir Chnum auf seinen Fundamenten aufgestellt hat.
Als Verb erscheint neben *ꜥḥꜥ* "stehen" auch *sꜥḥꜥ* (*A3; B3*), was dann wohl als "aufrichten, errichten" wiederzu geben ist. Anstelle von *znbwt* "Mauer, Stützmauer" (*Wb* III, 458.7 vgl. *znb* "Zinne" *ibid*., 6; *CT* II, 221e; 223a) (*A2*, 9) haben *A1, B3* und *B4 qnbwt* "Ecken" und *B1 jnbw* "Mauern". Anstelle von Chnum tritt in *B2* Thot auf, der als Gott der Schrift viel besser zu Seschat paßt als Chnum.

[24] *B2*, Verse 11–14 sind eine vermutlich irrtümliche Wiederholung von Versen 5–7:
11 daß du dieses dein Haus siehst, das dir Seschat erbaut hat,
12 auf dessen Mauern Thot sich für dich aufgestellt hat,
13 zu diesem deinem warmen Brot
14 und diesem deinem warmen Bier, das ich dir bereitet habe!

[25] Ob mit dem "Myrrhenkasten" der Sarg gemeint ist? Eine solche Deutung würde jedenfalls eine sinnvolle Gegenüberstellung zu *qbḥw* "Himmel" ergeben. Wenn der Tote im Himmel ist, steht ihm der *qbḥw* offen, wenn er in der Erde ist, gilt gleiches für den Sarg. Das seltene Wort *jꜥn*, für das das *Wb* die Bedeutung "ein Gerät

11 die Türflügel des 'Kühlen' sollen dir offen stehen
vgl. 5
vgl. 6

28b und die Türflügel des Grabes sich auftun für diesen N hier.
29 Mögest du daraus hervortreten, indem du Ba bist,
30 indem du mächtig und vollkommen bist.

12 wie (für) Horus, der für seinen Vater eintritt.
13 *ꜣḫ* ist ein Sohn für seinen Vater[26],
14a *ꜣḫ* ist ein Vater für seinen Sohn;
14b das bedeutet, daß sie herauskommen[27].

15 Mögest du gezählt werden vor Thot,
16 wenn er sie zählt für *Jḫss≈f*[28],
17 mächtig an Rat, den Ersten der Westlichen.
18 Dein Brot sei in der Halle, vgl. 8
19 deine Speisen auf der Gottes-Schlachtbank.

20 Mögest du sitzen auf deinem Thron.
21 Die Stätten reisen stromauf zu dir,
22 die *mrw* bewegen sich für dich und warten dir auf[29].
23 Für dich stampfen die Füße,
24 für dich strecken sich die Arme,
25 für dich tanzen die ... [30](?)[31],

(Behälter für Myrrhen)" angibt (I, 41,13, mit Verweis auf Kairo CG 28027 [Sarg MR]) kommt nur in der Fassung *A* vor.

[26] Dieser Teil des Wechselsatzes wird in einer Mastaba des AR im Rahmen einer Widmungsinschrift des Sohnes für den Vater zitiert: A. M. MOUSSA, F. JUNGE, *Two Tombs of Craftsmen*, *AV* 9, 1975, 24 f. und Taf. 4a.

[27] *prjj≈sn pw* könnte man übersetzen "das ist ihr Ertrag (füreinander)", im Hinblick auf *prw* "Ergebnis, Resultat" (*Wb* I, 526.10). Diese Ausweitung eines mathematischen Terminus erscheint mir jedoch bedenklich.

[28] Das Stichwort *jpp≈k* "du wirst gezählt" verweist auf das Totengericht und die als Ergebnis des ersehnten Freispruchs erhoffte Versorgung durch Brot (und Bier), wie sie in den Darstellungen der Totengerichtsszene dem freigesprochenen Toten zugesprochen wird. Zur Verbindung von Rechtsprechung und Versorgung s. VERF., *Liturgische Lieder*, 145. Statt des rätselhaften *Jḫss≈f* bei *A2* scheint *A1 ṯz n≈f* und *A3 Jḫn≈f* zu lesen. Der Ausdruck scheint ein Name des Osiris, vielleicht als Totenrichter zu sein.

[29] 20–22: Die Motive "Thronen" und "Huldigung durch die (horischen und sethischen) Stätten" kommen in den Pyramidentexten oft zusammen vor. – Die Fassung von Vers 22 scheint bei *A3* korrekter. Dort ist jedes Verb mit einem eigenen Subjekt verbunden:
(22) *wnwn n≈k tꜣw jꜥḥꜥ.n≈k mrw* — die Länder bewegen sich für dich, die *mrw* warten dir auf.

[30] *A3* liest *ḥnfjjwt* "Jubelnde", "Huldigende"?

[31] vgl. PT § 743d:

ꜣbḫḫ n≈k ꜥwj — Für dich verschränken(?) sich die Arme,
rww n≈k rdwj — für dich tanzen (*Wb* II, 406.8. Die Bedeutung ist nur vermutet) die Füße,
ḏꜣm n≈k ḏrwt — für dich strecken sich die Arme aus.

ähnlich PT § 2014a:

rwj n≈k ꜥwj — Für dich tanzen die Arme
ḏꜣm n≈k rdwj — strecken sich die Füße aus.

PT [753], § 1365c:

rm n≈k pt — Der Himmel weint um dich,
sdꜣ n≈k tꜣ — die Erde zittert vor dir,
sbḥ n≈k smntt — die Klagefrau schreit zu dir,
ḏsw n≈k mjnt wrt — der Große Landepflock ruft dir zu,

26 dir werden große Tauben geschlachtet[32],
27 das Himmelsvolk bereitet[33] sie dir.
28 Die beiden Weihen, die Klagevögel sind vor dir,
29 das sind Isis und Nephthys.
30 Osiris N hier, erhebe dich!

Aus dem Gesamtbestand der verschiedenen Fassungen lassen sich neun verschiedene Motive isolieren:

a = Frage "bist du in ...?"
b = Komm!
c = (wie? worin? als was?) *Bꜣ*, *ꜣḫ*
d = (wohin?) Haus
e = (wofür?) Opfer
f = Riten des Sohnes für den Vater
g = Öffnung
h = Thronen und Huldigung
i = Riten für den Toten

Fassung *B2* ist durch die viermal wiederholte Frage "bist du in...?" (Motiv *a*) am klarsten gegliedert:

			3	*a*: Himmel/Erde? *b*: Komm *c*: als Ach
		7		
			4	*d*: zu Haus und *e*: Opfer
	14			
			3	*a*': SNWO[34]? *b*': Komm, *c*': *nb ꜣḫ*
		7		
19			4	*d*': zu Haus und *e*': Opfer
	5	5	5	*f*: Riten des Sohnes für den Vater
		4	4	*a*'': Himmel/Erde? *g*: Öffnung
11	11			
		4	4	*a*''': SNWO? *c*'': Macht über *ḏt*
		7	3	*g*': Öffnung und Hervortreten

sq n=k rdwj die Füße stampfen für dich,
ḏꜣm n=k ꜥwj die Arme strecken sich für dich.

Besonders nahe steht unserer Stelle PT [721] = CT [517], *CT* VI, 106a–e:
mḥ=k r šj Mögest du zum See schwimmen,
spr=k r rd-wr mögest du bei der Großen Treppe ankommen.
rw n=k rdwj Mögen die Füße für dich tanzen,
ḏꜣ n=k ꜥwj mögen die Arme sich für dich ausstrecken.
ḏs n=k mjnwt Mögen dir Tauben geschlachtet werden,
wṯb sn n=k ḥnmmt möge das Himmelsvolk sie dir zubereiten.

32 Vers 26 *ds n=k mnjjwt wrwt* ist vielleicht aus ursprünglichem *ḏsw n=k mnjt wrt* "der große Landepflock (=Isis) ruft dir zu" entwickelt, was ja im Kontext solcher Trauer- und Huldigungsgesten öfter begegnet, vgl. z. B. PT § 1711c: *ḏsw n=k mnjt wrt*; PT § 2013b: *sbḥ n=k smntt ḏsw n=k mnjt wrt*. Die entsprechende Stelle in *CT* VI, 106d ist zerstört. Das Verb scheint aber *ḏsr* "absondern" zu sein.

33 Ein Verb *wṯb* mit der Bedeutung "zubereiten" o. ä.; im *Wb* nicht belegt. *CT* VI, 106e (s. n. 31) hat *wṯb* wie in unserem Text. Oder ist mit FAULKNER, *Pyr*. II, 147: *...w ṯbs.n n=k ḥnmmt* "the sun-folk have burned for you" zu lesen?

34 SNWO = Süden, Norden, Westen, Osten.

Hier steht die litaneiartig wiederholte Aufforderung, zu kommen, im Vordergrund. Fassung *A* dagegen schreitet von dieser nur anfangs geäußerten Aufforderung ausgehend zu anderen Themen weiter.

Die Varianten *B1* und *B3–7* lassen Strophe 2 als Dublette von Strophe 1 weg, was ohne Sinnverlust möglich ist. Vermutlich ist diese Fassung die eigentlich maßgebliche und *B2* eine individuelle Erweiterung. Die wichtigsten Varianten dieser Fassung möchte ich daher im Folgenden kurz anführen:

B3 (Ritual für Amenophis I):

(*a*) Bist du im Himmel?
(*b*) Komm, (*c*) dir ist *ꜣḫ*!
(*a*)Bist du in der Erde?
(*b*) Komm doch, (*c*) dir ist *ꜣḫ*!

(*d*) Mögest du dieses dein Haus, dein Gehöft sehen,
das dir Seschat gebaut hat,
das dir Chnum errichtet hat auf seinen Ecken.

(*a'*) Bist du im Himmel, (*b'*) komm!
(*g*) Deine Mutter Nut möge dir die Türen des Lichtlands öffnen.
(*a'*) Bist du in der Erde, (*b'*) komm!
(*g*) Dein Vater Geb soll dir die Türen der Erde öffnen.

(*a''*) Bist du im Süden oder Norden,
Westen oder Osten?
(*b''*) Komm, mögest du mit mir zufrieden sein,
(*c'*) mögest du durch mich Macht gewinnen über deinen *ḏt*-Leib.
Mögest du hervortreten, indem du verklärt bist als Re,
indem du mächtig bist und vollkommen als Gott.

Gliederung:

				4	*a*: Himmel/Erde? *b*: Komm *c*: dir ist Ach
	7		7		
				3	*d*: zum Haus[35].
17					
			4	4	*a'*: Himmel/Erde? *g*: Öffnung
	10	10			
				4	*a''*: SNWO? *c'*: Macht über *ḏt*
			6		
				2	*g'*: Öffnung und Hervortreten

Diese Variante fällt dadurch aus dem Rahmen, daß sie das Thema "Opfer" wegläßt (*e*). Vgl. damit die Fassungen *B5* und *6*, die das Opferthema am Schluß vorbringen:

[35] Als vergöttlichter König hat Amenophis I. kein "Grab" sondern ein "Haus" (=Tempel). *B4*, der ja ebenfalls nicht an einen Toten, sondern an den Gott Sokar gerichtet ist (Abydos), ersetzt das Wort "Grab" durch den Sethostempel: "die Tore des Tempels Sethos' I. mögen sich öffnen für Ptah Sokar südlich seiner Mauer".

	B5 pGreenfield	*B6* pBM 10209
		Spruch zur Opferdarbringung.
1	Oh Osiris,	O Osiris N,
2	Bist du im Himmel?	Bist du im Himmel?
3	Komm als dein Ba!	Komm zu deinem Ba!
4	Bist du auf der Erde?	Bist du in der Erde?,
5	Komm als dein(/zu deinem) *ꜣḫ*!	komm zu deinem *ꜣḫ*!
6	Bist du im Norden, Süden,	Wenn du im Süden, Norden,
7	Westen oder Osten?	Westen, Osten bist,
8	Komm in deiner Zufriedenheit,	komm, mögest du zufrieden sein
9	indem du stark bist an deinem *ḏt*-Leib.	und stark in deinem *ḏt*-Leib!
10	Mögest du hervortreten unter den Bas,	Mögest du daraus hervortreten, indem du *bꜣ* und *ꜣḫ* bist,
11	indem du verklärt und mächtig bist als Re,	mächtig als Re,
12	indem du vollkommen bist als Gott.	vollkommen als Gott.
13	Komm doch zu diesem deinem Brot,	Komm doch zu diesem deinem Brot,
14	zu diesem deinem Bier,	diesem deinem Bier,
15	zu dieser deiner Trankspende,	zu dieser deiner Trankspende,
16	indem du über alle guten Dinge verfügst.	damit du über alle guten Dinge verfügst.

Gliederung:

8	4	*a*: Himmel/Erde? *b*: Komm *c*: als/zu Ba und Ach
	4	*a'*: SNWO? *c'*: Macht über *ḏt*
7	3	*g*: Öffnung und Hervortreten
	4	*b'*: Komm *e*: Opfer

Die Frage "Bist du im Himmel oder bist in der Erde?" bildet das distinktive Element des Spruchs und ist allen Fassungen gemeinsam. *m tꜣ* heißt hier eindeutig "in der Erde", nicht "auf der Erde". Der Tote ist irgendwo innen und wird aufgefordert, "herauszukommen" (*A2*, 4; *A2*, 14; *B2*, 29; *B3*, 16; *B5+6*, 10) aus dem Himmel oder aus der Erde, jedenfalls aus einem fernen und jenseitigen Bereich. Fassung *B* ergänzt die beiden jenseitigen Dimensionen der Ferne durch die diesseitige Ferne in den Fremdländern des Südens, Nordens, Westens und Ostens. In der späten Fassung Edfu tritt noch die Unterwelt hinzu.

Bei der auf die Frage nach dem "Wo" folgenden Aufforderung "Komm!" gehen die Fassungen auseinander. Fassung *A* schließt an den Imperativ "Komm!" Pseudopartizipien an, die die Erscheinungsform des Toten beschreiben. Solche Beschreibungen der Erscheinungsform in Pseudopartizipien von Eigenschaftsverben sind sowohl für Sonnenhymnen wie für Verklärungen typisch. Beispiele habe ich in *Liturgische Lieder*, 114–118 zusammengestellt. Dabei habe ich die Aspekte "Schönheit" und "Macht" unterschieden. Den Aspekt der Schönheit beschreiben Eigenschaften der Sichtbarkeit und insbesondere Lichthaftigkeit wie *nfr* "schön sein", *psḏ* "strahlend sein", *ṯhn* "funkelnd sein", *jꜣm* "glänzend sein", *ḥḏ* "hell sein" usw. Den Aspekt "Macht" beschreiben Eigenschaften der Verklärtheit wie *ꜣḫ* "verklärt sein", *bꜣ* "ba-haft sein", *sḫm* "mächtig sein", *spd* "gerüstet sein", *wꜣš* "geehrt sein" usw. Wichtig ist jedoch, daß sich auch die "unsichtbaren" Eigenschaften auf die Erscheinung beziehen, d. h. auf Formen einer Anwesenheit.

Die anderen Fassungen spezifizieren, als was oder in welcher Gestalt der Tote erscheinen soll. Die Fassung von Senenmut "als Ach" erscheint im Ritual für Amenophis I. als "dir ist Ach". Besonders

interessant sind *B5* und *B6*, die den Toten auffordern, "zu" seinem Ba und Ach zu kommen. In Bezug auf den Ba könnte das sinnvoll sein, weil sich der Sohn gelegentlich als Ba des Vaters bezeichnet[36]. Dieselbe Vorstellung, daß der Tote, um das Opfer entgegenzunehmen, "zu seinem Ba kommen" soll, begegnet auch in PT [223], der als Totenopferspruch bei Rechmire und in anderen Gräbern der Zeit verbreitet ist[37]:

> Ein Gott ist zufrieden[38] mit seinem Gottesopfer,
> Osiris N ist zufrieden[38] mit seinem Gottesopfer.
> Du bist zu deinem Ba gekommen, Osiris,
> als Ba unter den Verklärten,
> als Sechem an seinem Platz.
> Dem die Neunheit beisteht im großen Fürstenhaus, das in Heliopolis ist.

Mit *ꜣḫ* geht das jedoch nicht; *ꜣḫ* ist ein Zustand, den der Tote annimmt, aber kaum eine Gestalt, "zu der" er kommen kann. Jedenfalls geht es in beiden Fassungen um das "wie" des Kommens, in welcher Verfassung, welcher Gestalt, welcher Form. Fassung *B* wiederholt dieses Motiv noch einmal. Hier kommen die Eigenschaftsverben *bꜣ*, *ꜣḫ*, *sḫm* und *nfr* zur Sprache, die Fassung *A* am Anfang aufführt. Der Tote soll "mächtig wie Re" und "vollkommen als Gott" hervortreten. Besonders wichtig erscheint mir die Verwendung des Ausdrucks *ḏt* ("Schlangen"-) Leib in diesem Zusammenhang. Auch sonst wird damit die Gestalt bezeichnet, die der Tote annehmen soll, wenn er sich zum Empfang der Opfergaben einstellt. Vgl. hierzu z. B. einen Text aus TT 55[39]:

mj m ḏ.t=k	Komm mit deinem *ḏt*-Leib!
mj m ḫpr.w=k	Komm in deinen Verwandlungen!
mj m jrr.w=k	Komm in deiner Gestalt,
n wn=k tp tꜣ	in der du auf Erden warst.
šsp=k ḫꜣ.w nḏm stj=k	Du empfängst Blumen und angenehm ist dein Geruch
dmḏ=k wj m-m nṯr.w	und du vereinigst mich[40] mit den Göttern.

Am Schluß von PT [225] wird zum toten König gesagt:

wnḫ=k ḏt=k jwt=k n=j	Kleide dich in deinen *dt*-Leib, wenn du zu mir kommst.

Dabei handelt es sich offenbar um eine feste liturgische Formel, die ähnlich auch in einem anderen Totenopferspruch bei Rechmire begegnet[41]:

> Hüte dich vor deiner Grenze, die in der Erde ist.
> Kleide dich in deinen *ḏt*-Leib, wenn er zu dir kommt[42].

[36] Vgl. A. DE JONG, in: *SAK* 21, 1995, 141–157, bes. 150–157.

[37] DAVIES, *Rekh-mi-Re*, Taf. 108; TT 29, Pfeiler 4, N-Seite; TT 95, Pfeiler C, O-Wand s. A. GNIRS, in: J. ASSMANN ET AL. (ed.), *Thebanische Beamtennekropolen*, *SAGA* 12, 1995, 253, Tabelle 6.

[38] So nach TT 100. PT hat *ḥtm* "ausgestattet, versorgt."

[39] DAVIES, *Ramose*, Taf. 16.

[40] Lies "dich".

[41] DAVIES, *Rekh-mi-Re*, Taf. 104.

[42] PT § 224d: *wnḫ ḏt=k jwt=k ḫr=j* kleide dich in deinen *ḏt*-Leib, wenn du zu mir kommst.

Die Wendung "jene deine Grenze, die in der Erde ist", will K. SETHE auf das Grab beziehen, "das der Körper nicht verlassen kann". Im gleichen Sinne versteht K. SETHE auch die Aufforderung *wnḫ ḏt=k* (var. PT § 224d: *wnḫ.tj ḏt=k*) dahin gehend, der körperlos gewordene Tote habe nur noch "sein Wesen, sein Selbst" anzuziehen und fragt: "Setzt das etwa Beisetzung ohne Mumifikation voraus?". Vielleicht sollte man den Ausdruck *ḏt* lieber auf die Statue als steinernen Leib des Verstorbenen beziehen. Diesen Leib soll er "anziehen", wenn er zum Empfang der Opfergaben erscheint.

Der Ort, an den sich der Tote begeben soll, ist das Grab, das aber nicht als solches, sondern als "Haus" bezeichnet wird. In allen Fassungen erscheint Seschat, die Göttin der Schriftkunst, als die Erbauerin dieses Hauses. Das erklärt sich aus der Rolle der Seschat bei der Tempel-Gründungszeremonie, wo sie mit dem König zusammen den Strick spannt. Als Göttin der Schrift ist sie auch für die Baukunst zuständig. Für das monumentale, beschriftete Grab des ägyptischen Beamten ist sie jedoch auch als Göttin der Schriftkunst zuständig[43]. Anstelle von Chnum tritt in *B2* Thot auf, der als Gott der Schrift viel besser zu Seschat paßt als Chnum. Die elaborierte Beschreibung des Grabes soll offensichtlich den Toten dazu bewegen, es in Augenschein zu nehmen. Der Text setzt voraus, daß er in anderen Räumen weilt, und verfolgt die Absicht, ihn im Grabe zur Einwohnung zu bringen.

Das Thema "Öffnung" (*g*), das sich in *A* unmittelbar an das Thema "Grab" (*d*) anschließt und in Fassung *B* weiter unten folgt, steht offenbar in engstem Zusammenhang mit der erstrebten Annäherung des Toten. So beginnt etwa der beliebteste, in über 40 Varianten verbreitete Spruch zum Totenopfer mit den Sätzen

wn n=k pt	Möge der Himmel dir offenstehen,
wn n=k tꜣ	möge die Erde dir offenstehen,
wn n=k wꜣt m ḫrt-nṯr	möge der Weg dir offenstehen im Totenreich[44]!

Auch hier ist offenbar vorausgesetzt, daß der Tote sich in einer unbekannten Ferne befindet und aus Himmel, Erde oder Totenreich sich einen Weg zu dem Ort bahnen muß, an dem ihm das Opfer dargebracht wird. Es ist nicht gemeint, daß er aus dem Grab heraus in die ihm offenstehenden Räume des Himmels, der Erde und der Unterwelt ausschwärmen, sondern umgekehrt, daß er aus diesen Räumen zur Entgegennahme der Opfer in das Grab zurückkehren kann.

Die kennzeichnenden Unterschiede von Fassung *B* gegenüber *A* sind erstens, daß Nut und Geb angerufen werden, dem Toten zu öffnen, falls er sich im Himmel oder in der Erde befindet, und zweitens, daß die Oberwelt in Form der vier Himmelsrichtungen als möglicher Aufenthaltsort des Toten hinzutritt. Konstant ist also in beiden Fassungen die Verbindung des Themas "Öffnung" mit dem Ritus der Totenspeisung: Der Tote kann nur zu seinen Opfern gelangen, wenn die Räume ihn freigeben, in denen er sich befindet. Das Öffnungsthema wird in Vers 28 nochmals wiederholt. Hier ist ausdrücklich von den Türen des Grabes die Rede neben denen des Lichtlands[45]. Die Edfu-Fassung (*B9*) hat dem Spruch eine lange Einleitung vorangestellt, die ganz dem Thema "Öffnung" gewidmet ist:

Es öffne sich dir der Himmel,
es öffne sich dir die Erde,

[43] s. hierzu VERF., in: A. LOPRIENO (ed.), *Ancient Egyptian Literature*, Leiden 1996, 97–104.

[44] R. ENGELBACH, B. GUNN, *Harageh, BSAE* 28, 1923, 30 und Taf. 78–79; s. S. SCHOTT, *Bücher und Bibliotheken*, Wiesbaden 1990, 152, Nr. 413.

[45] Im Ritual für Amenophis I. fehlt Vers 18, weil es sich hier nicht um die Öffnung eines Grabes handelt. In der Sokar-Liturgie *B4* ist der Ausdruck "Grab" (*ḥꜣt*) durch "Tempel" ersetzt.

es sollen sich dir auftun die Türflügel der Unterwelt,
es sollen dir offen stehen die Paläste der Götter,
es sollen sich dir die Türflügel öffnen,
mögest du als Ba hervortreten,
mögest du an die Opfergaben gelangen,
mögest du kommen als erlauchter *ꜣḫ*!

Die Betonung der wechselseitigen *ꜣḫ*-Wirksamkeit von Vater und Sohn in Fassung *A*, Verse 13–14 beleuchtet die Bedeutung der Vater-Sohn-Konstellation, auf der der ägyptische Totenkult aufgebaut ist[46]. Zur Grundbedeutung des unübersetzbaren Begriffs *ꜣḫ* scheint die Vorstellung einer Überbrückung der Grenze zwischen Diesseits und Jenseits zu gehören. *ꜣḫ* sind vor allem Götter für Könige und Könige für Götter sowie Tote für Lebende und Lebende für Tote. Das Wort bezieht sich auf eine Art von "Nützlichkeit", die aus der einen Sphäre in die andere wirkt. Von daher kann das Nomen *ꜣḫw* die Bedeutung "Zauber" annehmen[47]. Der Sohn wird in diesem Wechselsatz zuerst genannt, weil der Spruch in der Rolle des Sohnes gesprochen wird und der abwesende Vater mit dem Argument der *ꜣḫ*-Wirksamkeit des Sohnes für ihn zum Kommen bewogen werden soll. Das Vater-Sohn-Thema bezieht sich auf die Opfersituation, der Spruch ist vom Sohn oder in der Rolle des Sohnes zu rezitieren. Fassung *B* verwendet denn auch folgerichtig hier die 1. Ps.:

O Osiris N hier, komm.
Ich tue dieses für dich,
was Horus getan hat für seinen Vater Osiris.
O Osiris N hier,
ich bin gekommen, dich zu suchen.

Das Wort *sḫn* (alt *zḫn*), das sowohl "suchen" als auch "umfassen" bedeuten kann, bezeichnet exakt den Versuch einer Kontaktaufnahme mit einem Abwesenden. *zḫn.w ꜣḫ*, "Sucher des Verklärten", ist bekanntlich der älteste, auf den Stelen der 1. Dyn. aus Abydos belegte Titel des Totenpriesters.

Das außergewöhnliche Interesse des Textes liegt in meinen Augen darin, daß er den problematischen Kontakt, den das Totenopfer zwischen zwei Welten, der Welt der Toten und der Welt der Lebenden, herzustellen sucht, so unmittelbar zum Ausdruck bringt. Man hätte vielleicht erwartet, daß für den Ägypter dieser Kontakt mit den aufwendigen Installationen des Totenkults immer schon gewährleistet ist. Dieser Text geht dagegen davon aus, daß der Tote geradezu beschworen werden muß, in seinem Grab gegenwärtig zu werden und die Verbindung zum opfernden Sohn aufzunehmen. So stellt sich abschließend die Frage, ob wir es hier mit einem vereinzelten Zeugnis, vielleicht einem archaischen *survival* zu tun haben. Dem steht jedoch die weite Verbreitung des Textes entgegen. Daß der Text schon in den CT in drei verschiedenen Fassungen vorkommt und bis in die griechisch-römische Zeit in verschiedenen Fassungen bezeugt ist, spricht für seine Bedeutung. Es handelt sich offenbar um einen der typischsten und beliebtesten Opfertexte im Totenkult, der von dort auch in den Kult des (Osiris-) Ptah-Sokar übernommen wurde. Die lange Überlieferungsgeschichte verdankt sich seiner ununterbrochenen liturgischen Verwendung und nicht etwa einem Interesse bestimmter Personen für alte Texte der Totenliteratur[48].

[46] s. dazu VERF., *Stein und Zeit*, München 1991, bes. 115–137.
[47] Cf. R. K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago 1993, 29–35.
[48] So verstand D. SILVERMAN (s. Anm. 5) das Vorkommen von CT [902] auf Denkmälern der 18. (TT 100) und 19. Dyn. (*A3*).